

Acting under the idea of freedom: Kant and the Incorporation Thesis

Edgar MARAGUAT

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Universitat de València

Recibido: 18-07-2009

Aceptado: 24-09-2009

Resumen

Este artículo examina un supuesto fundamental de la filosofía moral kantiana, a saber: que sin libertad trascendental, entendida como la propiedad de la voluntad por la que se determina a actuar sin ser afectada por resortes sensibles, no se le pueden imputar al presunto agente actos inmorales. Teóricamente se argumenta contra el sentido lógico del supuesto (se revela la consecuencia aporética de la concepción) y se muestra cuán superfluo es en la práctica. De todos modos, se le reconoce a Kant, contra una línea de argumentación nietzscheana bien conocida, el mérito de haber captado el compromiso humano insuperable con la idea de que somos seres discrecionales o libres trascendentalmente. Y, finalmente, se contemplan algunos ejemplos de la resonancia de ese mérito en autores contemporáneos (Nagel, Strawson, Dennett).

Palabras clave: compatibilismo, libertad de la voluntad, arbitrio, imputación.

Abstract

This paper examines a fundamental supposition of Kant's moral philosophy, namely, that, without transcendental freedom, understood as the quality of the will

by which it determines itself to act without being affected by sensible motives, we could not impute to any putative agent immoral acts. I argue theoretically against the logical sense of the supposition (showing its aporetic consequence), and I also demonstrate how superfluous it is from a practical point of view. Nevertheless I acknowledge to Kant, in spite of some well known Nietzschean reasons, the merit of having grasped the insurmountable human attachment to the idea that we are arbitrary or transcendently free beings. Finally, some instances of the echo of this merit in contemporary authors (Nagel, Strawson, Dennett) are reviewed.

Keywords: compatibilism, freedom of the will, free will, imputation.

Los impulsos de la naturaleza humana, que cuando son muy fuertes se llaman pasiones, son las fuerzas motrices de la voluntad. El entendimiento sólo interviene para apreciar la suma global de la satisfacción de todas las inclinaciones en su conjunto con respecto al fin ideado, así como para descubrir los medios para alcanzarlo. Si una pasión es especialmente potente, la capacidad del entendimiento puede bien poco contra ella.

Inmanuel Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, 1764.

¿Le son posibles a un hombre determinado, bajo circunstancias dadas, dos acciones o sólo una? Responden al unísono todos los pensadores profundos: sólo una.

Arthur Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad*, 1841.

Quisiera en las páginas por venir someter a examen un supuesto fundamental de la filosofía moral kantiana. En la *Crítica de la razón práctica* Kant declara:

... sin esa libertad, en ese último y propio significado [el de libertad trascendental], que es práctica simplemente *a priori*, no son posibles ni ley moral alguna ni imputación [*Zurechnung*] alguna al respecto (Kant, 1788, p. 173).

Puesto que él llama libertad trascendental a la propiedad de la voluntad por la que se determina a actuar sin ser afectada por resortes sensibles (“con independencia de todo lo empírico”), he aquí dos suposiciones. La primera, que si nuestra voluntad no pudiera determinarse a la acción de ese modo, esto es, sin que impulsos o tendencias naturales la urgieran en algún sentido de un modo irresistible, no

se podrían imputar al aparente agente los actos cometidos en contra de los dictados de la moralidad (no podríamos “hacer comprensible [...] la posibilidad de la imputación”). La segunda, que sin esa propiedad no existiría siquiera, al menos para esos agentes, una ley a cuya luz pudieran condenarse actos semejantes.

En lo que sigue me ocuparé casi exclusivamente del primer supuesto¹; lo denominaré el Supuesto kantiano sobre la Imputabilidad (SI) y lo reformularé, a los efectos de la discusión, de la siguiente manera (las razones para esta reformulación se ofrecerán más adelante):

SI (Supuesto sobre la Imputabilidad) = Sólo a un ser que podría haber hecho otra cosa que la que hizo puede imputársele legítimamente la que se toma por su acción.

Su explicitación acontece en una obra que revisa las relaciones entre ley moral y libertad analizadas en escritos anteriores. Es bien sabido que la *Crítica de la razón pura* (1781) da por bueno que una libertad meramente práctica, esto es, una libertad que está por ver si merece ser considerada trascendental, da razón suficiente de la existencia de leyes morales. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), por su parte, emprende la tarea de demostrar la realidad del imperativo moral a partir de la mera presuposición de la libertad. La segunda *Crítica* (1788), sin embargo, invierte finalmente, según suele ser interpretada, este último argumento, pretendiendo derivar la realidad de la libertad trascendental a partir del hecho —una suerte de “hecho de la razón”— de la ley moral que nos obliga.

A la vista de la declaración reproducida arriba, se ha dicho que la segunda *Crítica* subsana un defecto de la primera, pues la libertad meramente práctica —que definiré después— no bastaría para fundar la moralidad. En mi opinión, sin embargo, no hay tal defecto en la *Crítica de la razón pura*, ya que creo que haríamos bien en abandonar el supuesto SI (así como, por cierto, el supuesto asociado sobre la existencia de la moralidad), y si fuera verdad que la obra de 1781 no lo asume, la ventaja caería de su lado.

De entrada ofrezco en la primera sección algunas aclaraciones sobre el significado de las nociones y el proceder de los argumentos kantianos. Proporciono ahí, además, las razones para la formulación del supuesto SI en mis propios términos. Me valgo en esa sección, especialmente, de la reconstrucción de la doctrina kantiana a cargo de Henry Allison. Dedico la segunda parte de este estudio a mostrar el

¹ La discusión del segundo supuesto no podrá abordarse aquí por razones de espacio. Para poder entender por qué una libertad de tipo trascendental puede ser un requisito de la existencia —para un agente dado— de una ley moral tendríamos que aclarar primero qué hace de una ley una ley moral. Pues podría parecer que si el concepto que aceptamos de la ley moral no fuera el kantiano, nos viésemos automáticamente libres de la suposición de una libertad trascendental. Como no cabe aquí discutir, y menos reivindicar, el concepto kantiano de la ley moral, tampoco puede estudiarse la inevitabilidad del segundo supuesto.

sinsentido lógico del supuesto SI: razono que la convicción de nuestra libertad no depende de la creencia de que siempre que actuamos –y en todo caso, cuando nos hacemos objeto de reprobaciones morales– podríamos haber actuado de otra manera. La sección siguiente está dedicada a mostrar que, además, la práctica de las imputaciones –la práctica de las acusaciones, la expresión de excusas o atenuantes, las reprimendas y los castigos– no depende genéticamente de la creencia en una libertad de tipo trascendental. Aprovecho entonces algunas valiosas observaciones nietzscheanas.

El conjunto de la discusión, así lo espero, contribuye a una modesta reivindicación de la doctrina de la obra de 1785, que propongo leer, de todos modos, como un desarrollo de los anticipos hallados en 1781 y como no siendo incoherente con las enseñanzas de 1788. En mi opinión, Kant hizo un descubrimiento importante en el terreno de la justificación de los juicios morales; a saber: que basta que, en la práctica, no podamos sino actuar bajo la idea de nuestra propia libertad para que estemos racionalmente obligados por una ley moral (además, de tipo categórico). Este descubrimiento, creo, estaba hecho en 1781, fue explicitado en 1785 y continuó presidiendo la discusión en 1788². La cuarta y última sección la reservo a algunas indicaciones someras sobre la vigencia de ese hallazgo en planteamientos contemporáneos diversos: los de Thomas Nagel, Peter Strawson y Daniel Dennett³.

1. La Tesis de la Incorporación

¿En qué consiste la exigencia, propiamente hablando, de una libertad *trascendental* a la base del objeto, del merecedor o merecedora, de imputaciones legítimas?

De acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, la libertad trascendental es el poder, que tendría la razón, “de dar comienzo a un estado por sí misma”, donde que lo haga “por sí misma” viene a significar que la razón es independiente, con respecto a ese su poder, de toda causa determinante del mundo sensible, hasta el punto de que su efectividad sería considerada –“parece”, escribe Kant– *contraria* a la de las leyes de la naturaleza (Kant, 1781/87, A 533 y 803). En sentido positivo, la libertad trascendental es caracterizada en esa *Crítica*, pues, como espontaneidad absoluta, y en sentido negativo, como independencia completa de la naturaleza. De ella dice la obra

² En realidad fue ya explicitado en 1783, en la recensión de la *Sittenlehre* de Johann Schulz (vid. *infra*, sección 4).

³ Hasta qué punto la *Crítica de la razón práctica* va más allá, de hecho, de los argumentos anteriores, los invierte tal vez, y amplía en todo caso los requisitos de una “visión moral del mundo”, como cuestión historiográfica, tampoco será explorado aquí como sería menester. Mi opinión es, en todo caso, que la reiterada advertencia en esa obra de que la ley moral es un hecho *desde un punto de vista práctico* invita a revisar las interpretaciones que asumen un poco a la ligera la vocación enmendatoria de la segunda *Crítica*.

que no cabe tener experiencia y que no puede ser conocida siquiera su posibilidad teórica. En ese contexto queda claro, pues, que esta libertad es sólo una idea (una “pura idea trascendental”).

Kant contrasta este valor del término con el que tiene cuando se la califica de práctica. La libertad práctica es definida en la “Dialéctica de la razón pura” como la independencia, de la que podría gozar la voluntad, de la coerción por medio de impulsos sensibles (1781, A 534). Para comprender en qué consiste la independencia de la coerción se apunta entonces al contraste entre una voluntad “afectada patológicamente” y una voluntad “obligada patológicamente”. La primera es la voluntad de cualquier animal; la segunda, sin embargo, es típicamente la voluntad animal que denominamos “arbitrio bruto”. La voluntad humana, por su parte, es una voluntad afectada sensiblemente, pero no obligada por esa afección: es *arbitrium sensitivum sed liberum* (*ibid.*). La influencia práctica de la sensibilidad sería corregida en nuestro caso por la influencia de los motivos representados por la razón. En sentido negativo, pues, la libertad práctica es caracterizada como la independencia de la obligación patológica; en sentido positivo, como la capacidad de actuar sobre la base de la razón. “Todo lo que está ligado a esta voluntad, sea como fundamento o como consecuencia, se denomina práctico” (1781, A 802).

La doctrina sobre la libertad práctica en la primera *Crítica* no está libre de sorpresas para la exégesis, sobre todo cuando se repasa a la luz de la filosofía moral de la *Crítica de la razón práctica*. Para empezar, da la impresión de que son incoherentes entre sí las presentaciones de la Dialéctica y el Canon, pues de acuerdo con el primero, la libertad práctica supone la trascendental, pero según el segundo, mientras la libertad práctica permanece fuera de dudas, incluso atestiguada por la experiencia, la libertad trascendental está por decidir como cuestión puramente especulativa.

A este problema interno se suman dos retos más. El Canon establece que si lo que nos preocupa es la discusión sobre cuál sea nuestro deber (el segundo interés supremo de la razón, según esa obra), nos podemos conformar con saber que somos libres prácticamente. Da a entender, por tanto, que el único supuesto necesario de la moralidad –imputaciones incluidas– es una libertad práctica. Además, el divorcio que esa pieza parece asumir entre una libertad y otra viene a implicar que la libertad sólo práctica, de la que estamos ciertos y que bastaría para dotar de realidad a la moralidad y que, por tanto, podría ser la nuestra, no excluye la continuidad entre las obras de la naturaleza y nuestras acciones (1781, A 803⁴). Allison señala con acierto que este último pasaje es la principal fuente de dificultades.

⁴ El pasaje relevante reza: “El problema relativo a si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la *norma* de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar de hacer”.

No es de extrañar, por todo ello, que el “Canon de la razón pura” haya sido celebrado por lectores revisionistas como conteniendo una concepción compatibilista de la libertad. Incluso un lector no revisionista como Karl Ameriks (más bien un revisionista de los revisionismos) parece asumir que el Canon contiene esa concepción y discute a partir de ahí cómo compaginarla con otras opiniones kantianas. Ameriks intenta zafarse del embarazo sugiriendo que la doctrina del Canon no sea tomada literalmente⁵.

Los compromisos de la interpretación de Allison son diferentes⁶. Él niega la premisa de Ameriks: que la concepción práctica de la libertad en la primera *Crítica* sea una concepción compatibilista. Un buen argumento que ofrece se basa en las *Lecciones de Metafísica* dictadas por Kant en la década previa. El valor de esas lecciones para interpretar la obra posterior en este punto viene dado porque las caracterizaciones de la libertad práctica en ellas, tanto la negativa como la positiva, coinciden con las del texto de 1781. El contraste allí entre la libertad práctica y la libertad trascendental aparece ya no como el que habría entre una concepción compatibilista y una que no lo es, sino entre una libertad que puede corresponder a seres finitos afectados por medio de la sensibilidad y la libertad divina. Además, la libertad trascendental se distingue en ese contexto, por un lado, de la libertad práctica y, *por otro*, de una espontaneidad meramente relativa o condicionada (*secundum quid* o *automatica*): la que correspondería a un cuerpo una vez puesto en movimiento o a una máquina –por ejemplo un reloj– cuyo principio interno de movimiento tuviera que ser activado desde fuera⁷. Allison entiende que la libertad práctica, según esas lecciones, no debería ser confundida con una espontaneidad relativa, al ser concebida en todo caso como un principio interno de determinación que no es a su vez efecto de una causa exterior⁸.

Entonces, si queda distinguida la espontaneidad relativa de la libertad práctica, parece expedito el camino para que ésta última sea concebida incompatibilistamen-

⁵ Cf. Ameriks (2000), pp. 194-197. Ameriks propone que la suficiencia de la libertad práctica para la moralidad se tome por la validez meramente práctica de la prueba de la libertad trascendental.

⁶ En esta sección hago abundante uso de Allison (1990).

⁷ A esa espontaneidad relativa Kant la denomina en la *Crítica de la razón práctica* libertad en sentido “comparativo” (Kant, 1788, p. 171). El reloj es también allí su ejemplo.

⁸ Cf. Kant (1968), pp. 267 ss.. La argumentación de Allison según la cual no deben ser identificadas la libertad práctica y la espontaneidad relativa opera más bien *more negativo*. Kant nunca identifica una y otra, ni en esas lecciones ni en *Reflexiones* de idéntica temática (Kant, 1928, pp. 420 y 443, núms. 6000 y 6077, respectivamente). “Ciertamente no se sugiere en ningún sitio que estemos condenados a la espontaneidad de un asador giratorio meramente en virtud del hecho de que estamos afectados sensiblemente” (Allison, 1990, p. 62; el ejemplo del asador es también de Kant, cf. Kant, 1788, p. 174).

En otro orden de cosas, diríase que las *Lecciones de Metafísica*, de un modo del que hay rastro aún en la primera *Crítica*, manejan dos conceptos de libertad trascendental. Uno es el de la libertad divina; otro es el de una libertad que es una suerte de componente de la libertad práctica. Esto podría ayudar a explicar la aparente vacilación entre la Dialéctica y el Canon desde la afirmación de la dependencia de la libertad práctica respecto de la trascendental hasta la asunción de su divorcio.

te. Ciertamente es que si esa libertad no se ve *obligada* por los resortes sensibles, es porque se reserva una capacidad de determinación *desligada* –o absoluta– con respecto a la acción. De hecho, si la espontaneidad de la libertad práctica no es una espontaneidad meramente relativa, será porque es en realidad una espontaneidad, en su ámbito, perfecta. Así que, si la libertad trascendental es caracterizada positivamente como espontaneidad absoluta, podemos comprender por qué Kant tiene que afirmar de un ser como nosotros, aun no siendo insensible, que, de todos modos, es libre de modo trascendental. Allison ha sugerido que en torno a la primera *Crítica* el papel de los resortes sensibles sea comprendido como un concurso imprescindible, movilizador, pero que no determina la dirección de la acción (Allison, 1990, pp. 64 s.). Aunque nuestra voluntad no fuera independiente del deseo o la inclinación en general, lo sería de cualquier deseo o inclinación particulares.

Este intérprete enuncia al respecto lo que él bautiza como la Tesis kantiana de la Incorporación. De acuerdo con ella, hasta los incentivos sensibles sólo tienen un valor determinante para la voluntad si, y sólo si, el agente los ha convertido en –o incorporado a– su máxima de actuación. La expresión canónica de la tesis acontece en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), pero ya en la primera *Crítica* se hallan anticipos suficientes. En ésta Kant apunta que el “debes” que pronuncia la razón –al formular una máxima– funciona tanto cuando lo que se quiere es un objeto de la mera sensibilidad, un objeto del agrado, como cuando es un objeto de la razón pura, esto es, lo bueno (Kant, 1781, A 548). Precisamente en esa página se declara que el “orden de las ideas” de acuerdo con el que se formula la máxima, esto es, el orden que deberían guardar las cosas a juicio de la razón, es organizado por la razón con *perfecta espontaneidad*. Allison remite además a algunas *Reflexiones* (5611-5620, en Kant, 1928, pp. 252-259) emparentadas con ese paso para hacer notar la contribución imprescindible de la razón al determinar la voluntad. En ellas se insiste en que las acciones no están determinadas por la sensibilidad, sino tan sólo inducidas o puestas en ocasión (*veranlasst*) por ella. La razón aporta precisamente el “complemento de suficiencia”. La conclusión de Allison es ésta:

El punto clave aquí es que, incluso en el caso de acciones basadas en deseos, un agente racional no es considerado como estando determinado de modo cuasi-mecánico por el deseo más fuerte (aproximadamente el modelo Leibniz-Hume). Al contrario, en la medida en que tales acciones son tomadas por genuinas expresiones de agencia y, por tanto, por imputables, se supone que contienen un acto de espontaneidad de parte del agente, por medio del cual la inclinación o deseo es condenada o tomada por una base apropiada para la acción (Allison, 1990, p. 39).

Esta discusión deja claro a mi juicio que la capacidad de ser imputado se hace depender de la discrecionalidad con que las máximas de conducta adoptadas hacen efectivos los resortes de la sensibilidad. Éstos pueden solicitarnos, tentarnos o recla-

marnos, pero no pueden, según Kant (bajo la interpretación de Allison), obligarnos, forzarnos o someternos. Ejercen sin duda un empuje sobre nosotros, pero no movilizan decisivamente la razón que delibera, de modo que es la espontaneidad de ésta la que determina, modulándolo, el efecto del primer impulso externo. En las *Lecciones de Metafísica* antes referidas Kant alude como a una muestra de la capacidad humana para desoír las voces de los resortes sensibles –ya la capacidad, por cierto, de la libertad *práctica*– a la posibilidad de resistir cualquier grado de tortura sin traicionar una causa.

Así pues, dando por válida la interpretación de Allison, es más que dudoso que Kant se haya desplazado de una concepción compatibilista de la libertad en torno a 1781 a una concepción incompatibilista en 1788. Desde luego no lo ha hecho si la libertad práctica supone la discrecionalidad de la razón para formular y asumir imperativos (sean morales o no). Parece más bien que esa discrecionalidad es siempre un supuesto de la imputación. Y en la medida en que la discrecionalidad viene comprendida como una absoluta espontaneidad, podemos decir que la imputación se hace depender de la capacidad atribuida a la razón práctica de actuar de acuerdo con unas máximas *u otras* en cada ocasión.

En 1788 este punto se ilustra con el ejemplo del escéptico incontinente *prima facie* (Kant, 1788, p. 54). Se trata de alguien que dice no poder resistir la satisfacción de un deseo cuando hay una buena oportunidad para ello. Kant propone que se le planteen dos cuestiones. Primero, si satisfaría ese deseo *prima facie* irresistible en caso de verse amenazado creíblemente con ser ejecutado en cuanto lo haga. Segundo, si no podría suspender incluso su apego a la vida (a la vista de lo anterior, un apego presuntamente más imperioso que cualquier apetito) en el caso de que se lo amenazara de la misma manera para que declarara falsamente contra un hombre de probado honor. Es evidente, es cierto, que la respuesta a la segunda cuestión es menos obvia, y Kant prevé de hecho que el incontinente *prima facie* no se atrevería a responder y predecir su reacción. Pero apuesta, sin embargo, por que admitiría *sin dudar*lo que sería al menos *posible* que abrazara en ese trance la condena y se resistiera a la delación mendaz. Esta posibilidad sería la posibilidad –reconocida “sin vacilar”, según Kant– de haber escogido de otro modo a pesar de la presencia y vigor del amor a la propia vida. En la *Crítica de la razón práctica* este diálogo hipotético con el incontinente *anticipa* la prueba de la libertad –de la libertad trascendental en tanto que espontaneidad práctica absoluta– a partir de la conciencia de la ley moral, que conminaría en este caso a no mentir.

Con ello se justifica mi formulación del Supuesto de la Imputabilidad. La libertad que es razón de ser de la moralidad, pero es descubierta, de acuerdo con Kant, por medio de la conciencia de la ley moral, es la capacidad de escoger entre máximas diversas de conducta y, por tanto, la capacidad general de actuar de varios modos en cada caso y, dado un caso particular, de haber podido actuar de otro

modo. Por tanto, si la responsabilidad con relación a la ley moral es hecha depender de la libertad trascendental, es hecha depender de la capacidad de poder actuar de un modo u otro⁹. Así que vale para Kant el supuesto SI: “Sólo a un ser que podría haber hecho otra cosa que la que hizo puede imputársele legítimamente la que se toma por su acción”¹⁰.

2. La presunción de las alternativas

Consideremos ahora un modelo de acción racional –libre o deliberada– erigido lógicamente sobre la Tesis de la Incorporación, al que habría que denominar Modelo de la Incorporación. Puede *parecer* que un modelo tal gozaría del favor de la introspección y del sentido común. Pues parece, en efecto, que si vamos a imputar algo a alguien, debe haber estado en su mano que eso ocurra o no ocurra. Y si tuvo que estar en su mano, se diría que no pudo ser el efecto de una causación natural, inexorable. Luego tendría que depender de un acto de arbitrio o discrecionalidad.

La verosimilitud de este modelo, en mi opinión, procede curiosamente de que la mayoría de nuestras deliberaciones prácticas no concluyen en absoluto (lógicamente hablando). Si la deliberación dejara ver la ventaja neta de una alternativa sobre las demás y esa alternativa se impusiera por ese medio, el modelo contrario, que apela a la hegemonía del deseo más fuerte (en adelante: el Modelo del Deseo Más Fuerte), dispondría constantemente de un buen respaldo empírico. La realidad de nuestras decisiones, no obstante, es bien distinta. Es obvio que en la mayoría de las ocasiones no disponemos del tiempo o la energía necesarios para llevar a su término, por la deliberación, el examen minucioso de las opciones fenomenológicamente abiertas. Es más, en el resto de los casos (si es que hay casos en que el tiempo y la energía son ilimitados), ocurre frecuentemente que las ventajas y riesgos asociados a cada alternativa son ambiguos, difíciles de precisar e incluso engañosos. Esto es así porque esos casos, para los que reservamos mucho tiempo y energías, suelen afectar a asuntos con evidentes consecuencias a largo plazo, cuya ponderación cabal se ve amenazada por muchos flancos y cuya cohorte de efectos secundarios es relativamente impredecible. Además, sabemos que las aspiraciones y deseos a la luz de los cuales juzgamos los beneficios pueden cambiar con el paso

⁹ “... puede el ser racional decir con razón de toda acción contraria a la ley que él lleve a cabo [...] que él hubiera podido omitirla” (Kant, 1788, p. 175).

¹⁰ Podemos ahora, por cierto, comprender la aclaración entre comas del pasaje que dio pie a esta reflexión. Que la libertad trascendental sea el significado propio o estricto de la libertad quiere decir (en 1788 de modo notorio) que la libertad, propiamente hablando, es siempre espontaneidad absoluta. Que sea práctica simplemente *a priori* significa que la prueba de su realidad no puede ser una prueba empírica, pero tampoco especulativa. Es una prueba directa a partir de la conciencia con la que nos sentimos obligados a la moralidad.

del tiempo, de modo que si una decisión proyecta una larga sombra de consecuencias, es poco menos que indecible cuál preferimos de hecho. El balance de esta experiencia es que el arbitrio se ejerce no tanto haciendo propia la máxima que sanciona el curso de acción que se nos antoja más halagüeño, sino zanjando más bien la deliberación antes de que cualquier alternativa se imponga por sí misma y escogiendo en condiciones de información limitada y premura.

Otra cuestión es si una deliberación respalda cualquier acción que no sea un reflejo, un tropismo, sino una acción intencional. Para discutir este punto consideremos el caso del crimen de Mersault, el héroe de *El extranjero*, la novela de Albert Camus¹¹. El crimen es narrado al remate de la Primera Parte de la obra. Lo precede el relato de los antecedentes, desde el funeral de la madre del protagonista, diez días antes, hasta el encuentro con un árabe en la playa contra el que Mersault dispara cinco veces. El día de autos encontramos al héroe junto al mar con su prometida, Marie, su vecino almacenero, Raymond, un amigo de Raymond, Masson, y la mujer de Masson. Después del almuerzo los hombres deciden dar un paseo por la playa y se encuentran con dos árabes que les han seguido desde la ciudad. Raymond había tenido una relación sentimental con la hermana de uno de ellos que acabó en dos palizas, porque al parecer dilapidaba jugando el dinero que él le entregaba. Se suceden tres encuentros. En el primero los acompañantes del héroe triunfan sobre los árabes con sus puños, pero el hermano afrentado hiere por duplicado a Raymond con un cuchillo. Afortunadamente un médico en los alrededores realiza pronto las curas y, siendo superficiales, lo deja marchar. Así que al poco tenemos de nuevo a Raymond en la playa y a Mersault detrás de él rumbo a un manantial. En el manantial se produce el segundo encuentro. Raymond, evidentemente exaltado por las heridas, echa mano de un revólver para zanjear la rencilla, pero Mersault lo disuade y le invita a batirse de nuevo sin mediación de arma. Mersault recibe el revólver y en el trance asegura a su amigo que si el árabe vuelve a sacar el cuchillo lo usará contra él. La narración en primera persona registra: “Pensé que se podía disparar o no disparar”. El caso es que por esta vez sus oponentes se retiran al otro lado de la roca y ellos retornan a la cabaña donde aguardan sus amigos. Ya a los pies de la cabaña Mersault vacila. Bajo el calor sofocante no le apetece subir las escaleras y volver a discutir con las mujeres lo ocurrido. En el relato rememora: “Quedarse o irse venía a ser lo mismo”. Finalmente regresa a la arena y reemprende por segunda vez el camino que lleva al manantial. Allí encuentra en esta ocasión sólo al hermano de la que fuera amante de Raymond. Él no lo esperaba. En su recuerdo guarda que para él “era una historia terminada y había venido sin pensarlo”.

El resto es una combinación de calor “que no podía soportar”, reflejos del sol en las piedras y el cuchillo, un velo de sudor sobre la cara del héroe, una vacilación

¹¹ Uso la traducción de José Ángel Valente para Emecé Editores, ahora en Alianza Editorial (Madrid, 2005). El “caso Mersault” servirá más adelante a otras ilustraciones.

del conjunto, la tensión de su ser, una mano que se crispa y un gatillo que cede por fin. La intención de Camus es, por supuesto, antikantiana. Su relato expresa más bien lo fortuito del homicidio. Cuantas disyuntivas aparecen en él no significan decisiones, sino, eso, “vacilaciones del conjunto”.

Sean cuales fuesen esas intenciones, podemos pensar, guiados por el Modelo del Deseo Más Fuerte, que lo que ocurre es que primero vence en Mersault el deseo de la fuente y su agua sobre el deseo de evitar a toda costa otro enfrentamiento con el árabe, y luego vence el deseo de disuadir y amedrentar con el revólver al deseo de discutir con el antagonista para que le deje beber, y al fin vence quizás, sobre todo lo demás, el deseo de salir de una vez por todas del *impasse* de aturdimiento, sopor y amenazas. O, por el contrario, podemos pretender creer, con Kant, que Mersault había ya aceptado que disparar representaba una salida feliz del trance, pues, en todo caso, había aceptado el deseo de librarse del árabe al asegurar a Raymond que usaría el revólver si el oponente blandía el cuchillo (“se podía disparar”). Sobre la base de esa aceptación podría armarse entonces la imputación: sería culpable por asumir una máxima que estipula el homicidio en ciertas circunstancias (circunstancias que no corresponden, es cierto, a las de la estricta defensa proporcional). Y no obstante, insisto, la intención del autor, según pone en evidencia el relato desde el último regreso a la playa, es mostrar cómo *sin deliberación*, bajo el efecto conjunto de la sed, el ardor del sol, el brillo de la arena y la disposición del arma de fuego, un hombre puede poner fin a la vida de un hombre.

Esta situación no inverosímil que expone la novela deja a mi juicio a la vista la violenta abstracción de ambos modelos, el de la Incorporación y el del Deseo Más Fuerte. A pesar de ello, se suele pensar que son modelos contradictorios que no admiten tercero: que representan, respectivamente, los modelos incompatibilista y compatibilista. Es menester, por eso, que hagamos algo por apreciar desde otro punto de vista sus ventajas relativas.

Una debilidad conocida del Modelo de la Incorporación es que parece hacer *ininteligible* la relación entre la voluntad que aún no ha decidido y la voluntad que, después, ya lo ha hecho. Kant muestra que esta debilidad le es familiar cuando expone la Antítesis de la Tercera Antinomia en su “Dialéctica”. En un momento dado, la razón está considerando las alternativas. Supuestamente, en ese tiempo la voluntad aún no quiere ver realizada ninguna de ellas y prefiere seguir ponderándolas. Más adelante, sea cual fuere el resultado provisional de esa ponderación, la voluntad ya quiere ver realizada una de las alternativas. Puesto que el modelo supone que el resultado provisional no ejerce una influencia causal irresistible sobre la voluntad –no la obliga–, no cabe explicar cómo la voluntad pasó del estado de no querer ningún curso de acción en particular, sino, más bien, seguir rumiando, a querer ahora uno de los cursos contemplados. Así que la relación entre el primer estado de la voluntad y el último aparece *ininteligible*.

Ocorre, empero, que Kant dispone precisamente de una respuesta apropiada a esta objeción en el marco de su Idealismo Trascendental: la relación entre la voluntad antes de la decisión y la voluntad después de la decisión es tan ininteligible –no más– como cualquier otra relación de causalidad. Ésta sería justamente la moraleja de la discusión con Hume sobre la causalidad. Entre una causa natural y su efecto natural hay para Kant, contra lo que sostuvo Hume, una relación necesaria y universal, de acuerdo con la Segunda Analogía de la Experiencia, pero no una relación que pueda ser *explicada*. Por supuesto, podemos descubrir entre una causa y su efecto otras relaciones de causalidad que sirven de intermediarias, pero en última instancia la causación es un hecho para la experiencia, no una relación que pueda ser *explicada* en otros términos.

Así sea. La verdadera debilidad del Modelo de la Incorporación, a mi juicio, incluso bajo los supuestos del Idealismo Trascendental, es más bien otra: la de cierta incoherencia en la construcción de la noción de apropiación de la acción, típica de las doctrinas voluntaristas. Según el modelo, que nada externo te obligue irresistiblemente a la acción es precisamente lo que permite imputaciones legítimas. Consideremos, entonces, este argumento:

- (1) Que nada externo te obliga significa que no puede identificarse ningún hecho que decante tu voluntad en un sentido particular.
- (2) Si nada identificable decanta tu voluntad, no puedes reconocer la acción que realizas como *tu* acción.
- (3) Pero si no puedes reconocerla como tu acción, no puedes responder de ella.
- (4) Y si no puedes responder de ella, no puede serte racionalmente imputada¹².

El paso decisivo es, por supuesto, el paso (2), pero el argumento está construido a partir de una interrogación sobre el significado de la responsabilidad. Ser responsable viene a ser, claro está, estar en condiciones de responder a propósito de algo, y estar en condiciones de responder de una acción significa poder dar explicaciones al respecto. El argumento muestra que a falta de antecedentes que expliquen por sí mismos la acción, el agente no puede justificar su acción. Las *justificaciones* de la acción son universalmente apelaciones a la bondad de las previsiones de la acción.

Topamos, pues, con una aporía (que podríamos denominar la Aporía de la Atribución de los Actos). Por un lado, es la asunción de la discrecionalidad la que

¹² El paso de (1) a (2) podría perfeccionarse –lógicamente hablando– si contempláramos la posibilidad de que algo interno te obligue. Pero es obvio que ésa no es una escapatoria para Kant. Pues aunque algo interno te obligue, no pudiendo tener como antecedente una serie *infinita* de condiciones internas, las más remotas condiciones internas de la obligación interior tendrían que tener causas externas. Y podría decirse por ello, de todos modos, que algo externo te obliga.

parece dar sentido a las imputaciones. Por otro, es la asunción de la discrecionalidad la que parece privarlas de cualquier sentido e inteligibilidad. Un agente supuestamente discrecional como Mersault, que no es un demente y sabe que apretó cinco veces el gatillo contra la víctima, no acierta a explicar, cuando es interrogado, por qué lo hizo. A lo sumo puede recurrir a “explicaciones” a todas luces insatisfactorias, como las que invocan el ardor del sol batiendo en las sienes.

Aún en otros términos. Si estuvo en su mano no hacer lo que hizo, puede imputársele. Pero si él mismo, con su mejor intención, no puede explicar por qué lo hizo, ¿qué nos lleva a creer que estuvo en su mano? Es más, ¿qué significa que “estuvo en su mano”? ¿Simplemente que era impredecible, tanto para él como para cualquier observador (incluso para un observador dotado de medios prostéticos de ciencia-ficción)? A la postre el Modelo de la Incorporación aboca a una reducción de la libertad a impredecibilidad ontológica. ¿Y qué sentido tiene basar la práctica de la imputación de culpas en una impredecibilidad de hecho? “Puesto que nadie, ni siquiera usted mismo, podía predecir con garantías que iba a disparar una y otra vez sobre su víctima, yo lo declaro... ¡culpable!”. No da sentido, precisamente, a esas prácticas. La práctica de las acusaciones y las condenas, en realidad, no depende de que quede probado en algún sentido *concreto* que el agente pudo hacer otra cosa. Abordaremos este fenómeno en la siguiente sección.

Ante la aporía puede reaccionarse de dos maneras. Kant puede reaccionar apelando a un tipo de motivación oriunda de la razón. Si la contemplación de la ley moral con su categórico “¡debes!” infunde en nosotros una admiración que puede plegar la voluntad a resistir el empuje de cualquier apetito o la atracción de cada apego, podemos basar en él la explicación de un tránsito de la voluntad que aún no ha decidido a la voluntad que se decanta.

No obstante, es evidente que esta reacción es insuficiente. Para empezar, de acuerdo con el Modelo de la Incorporación los sentimientos racionales que despierta la ley moral no pueden por sí mismos servir de explicación de la acción. La razón práctica tiene aún que hacer suya la acción según la ley que despierta los sentimientos o, visto de otra manera, hacer suya la máxima que conmina a obrar según ese sentimiento¹³.

A este problema se añade otro. Estamos buscando un modelo general que dé cuenta de la acción deliberada. Así que no podemos conformarnos con un modelo que a lo sumo podría dar cuenta de las acciones *morales*. Por tanto, refugiarnos en un resorte racional, que presuntamente no es activado de modo natural –es decir,

¹³ Robert B. Pippin nota esta dificultad del Modelo de la Incorporación (1991, p. 539): “En realidad, si nada relativo a nuestro carácter empírico puede contar como una razón para actuar a menos que esté ya incorporado a una máxima, es difícil ver la posibilidad de una justificación racional *original* para una máxima o política”. Pippin sugiere que las críticas de Hegel se nutren de esa debilidad.

por un influjo externo— no cubre la necesidad que tenemos de explicar —o poder hacerlo— una acción, moral o no moral, que puede ser imputada de forma legítima.

La otra reacción posible, la que quiero recomendar aquí, es la de redefinir las condiciones que imponemos para reconocer una acción como propia (para apropiarnos de ella). Volvamos a considerar el paso (2) del argumento: “Si nada identificable decanta tu voluntad, no puedes reconocer la acción que realizas como *tu* acción”. Puede concederse que no desprende un aroma kantiano. Es más, que significa en realidad la despedida del Modelo de la Incorporación. ¿Por qué?

Sin el ánimo de entrometerme en la manera de proceder de la psicología clínica, podemos imaginar cuál es un buen criterio para identificar un trastorno mental transitorio (en realidad el concepto de “trastorno mental transitorio” es más jurídico que clínico, pero esto no importa aquí). Un rasgo esencial del trastornado pasada la crisis es que no puede relacionar razonablemente las expectativas, aspiraciones y deseos durante el episodio de falta de control —si es que las puede recordar con claridad— con las expectativas, aspiraciones y deseos que dice tener y parecen regir su conducta fuera de esas situaciones. Por ejemplo, tal vez no siente simpatía, de modo habitual, por un familiar o un vecino, pero no por ello les desea desgracia alguna y, desde luego, no pretende amenazarlos, increparlos violentamente o poner en peligro sus vidas o las de sus seres queridos o propiedades. En todo caso, comprende las consecuencias sociales y penales que podría tener dejarse llevar por esa antipatía e incurrir en injurias o verse envuelto en trifulcas o peleas. Los demás vecinos o demás parientes podrían negarle el saludo, marginarlo, dejar de ayudarlo ante cualquier eventualidad o carencia. Cabe incluso que fuera denunciado, por ejemplo en caso de amenazas. Si fuera más lejos, si atentara contra la integridad de bienes ajenos o contra la fama de alguien, sería probablemente multado, y si no se detuviera siquiera ahí, podría tener que hacer frente a un proceso penal con un fin incierto, desagradable y deshonesto. Por todo ello, aun dejando las motivaciones morales aparte, tiene buenas razones para mantener la antipatía dentro de unos límites modestos y exteriorizarla si acaso en privado. Cuando es él quien se siente ignorado o agraviado, por ejemplo, procura pasarlo por alto y pensar en otra cosa, con el fin de que la falta de simpatía se mantenga dentro de unas fronteras sufribles.

Si es, sin embargo, víctima de un estado de trastorno temporal, parece olvidar esas buenas razones. Se comporta de hecho como si no temiera el ostracismo o las sanciones pecuniarias; como si no reconociera que sus rencillas son de proporciones domésticas; como si no supiera que una vida apacible es incompatible con el remordimiento y la cárcel. Parece no darse cuenta de que el mal que inflige afecta también a personas que, tal vez, él quiere bien. Responde a un mal gesto con un ataque mortal, aunque hasta entonces parecía no soportar el dolor ajeno o la sangre. No se horroriza después del crimen. Encarga a continuación, quizás, comida por teléfono, y la disfruta; o sale a pasear y admirar con placer el sol poniente; o acude pun-

tual al trabajo y se comporta con la amabilidad habitual. Parece no percibir el contraste entre aquellas buenas razones y lo que acaba de hacer.

Podemos ahora intuir qué puede ser no reconocerse uno mismo en una acción que los demás se empeñan en imputarnos. Comparamos nuestras aspiraciones y deseos dominantes con las que suelen admitir quienes cometen esos actos. Por supuesto, en un proceso penal, que no puede depender de la sinceridad del acusado, la psicología forense tiene que arbitrar otros medios para establecer un diagnóstico. Pero si ni el agente ni quienes estudian el caso son capaces de comprender cómo las aspiraciones y convicciones habituales acreditadas por los testimonios pueden conducir a alguien a hacer lo que hizo, será razonable que eleven la sospecha de una patología psíquica.

De acuerdo con lo anterior, el reconocimiento de una acción como propia no depende de la conciencia de que, *precisamente al margen* de buenas razones de conveniencia (de alguna especie), nos dio la real gana de actuar de un modo determinado. Tampoco depende, claro está, de que sea simplemente testigo de que es *mi* mano la que se levanta contra el vecino o *mi* navaja la que lo hiere. El reconocimiento deriva más bien de que contemplo cómo mis acciones me conducen a satisfacer mis expectativas previas de acuerdo con mis creencias razonables sobre las relaciones entre medios y fines. Sin conocer esas esperanzas dadas de antemano y sentir el encanto de su realización no podría *reconocerme* en las acciones que ejecuto de hecho. Por tanto, si para que una acción pueda imputárseme de modo legítimo he de poder reconocerme en ella, una condición inexcusable de la imputación será la congruencia entre unas aspiraciones establecidas relativamente *a priori* y unos esfuerzos practicados *de facto*. De modo que si mis aspiraciones son un objeto del arbitrio con el que selecciono entre máximas de conducta, como postula el Modelo de la Incorporación, las elecciones a la base de mis acciones *nunca* podrán disfrutar de la característica de poder ser reconocidas por mí como propias. Y como ese reconocimiento es un requisito de la imputabilidad, las acciones que derivarían de esas elecciones no podrían serme efectivamente imputadas.

Esto no quiere decir que baste verificar esa congruencia entre deseos y acciones para imputar con motivo. Hace falta, por supuesto, una cualificación de los deseos. Harry Frankfurt, en un conocido trabajo sobre la voluntad libre, defiende que la atribución de libertad sólo es pertinente con respecto a seres que tienen también deseos de segundo orden: deseos relativos a deseos (Frankfurt, 1971). De acuerdo con él, podría pensarse que sólo en la medida en que los deseos que determinan la acción son deseos que el agente da por buenos, y a propósito de los cuales, con vistas a modificarlos o arraigarlos, emprende tal vez iniciativas, puede decirse que la acción merece ser aplaudida o condenada. A la vista de su propuesta podemos entender cuál es la parte de la verdad –por así decir– que el Modelo de la Incorporación contribu-

ye a traer a la luz¹⁴. Pero lo que distinguiría rotundamente a un modelo construido sobre la intuición de Frankfurt y el Modelo de la Incorporación es que el segundo imagina que los actos de segundo orden (o de tercero, o de cuarto o del que sea) ya no son deseos (o ya no están regidos *inflexiblemente* por deseos), sino *decisiones*, *asunciones* de una máxima, *elecciones* espontáneas.

Por otro lado, la noción de un “deseo inducido” dista de ser quimérica y no tiene por qué participar de los rasgos de un trastorno transitorio. Si bien la cuestión de cuándo un deseo es inducido de tal manera que no debe considerarse propio y cuándo el influjo de los demás sobre nuestros deseos no impide que así sea es controvertida, debemos dar por bueno que hay extremos indiscutibles. Un deseo que venimos a tener después de ser sometidos a una combinación premeditada de hipnosis, alucinógenos y condicionamiento clásico, por ejemplo, no podemos considerarlo un deseo a la base de una acción aproblemáticamente imputable. Asimismo, el deseo de conocer a una persona cuya conversación y hospitalidad nos han recomendado a menudo y de forma independiente varios amigos, por poner otro ejemplo, bien puede considerarse un caso del extremo opuesto. En general, podemos afirmar que los deseos que inducen en nosotros otras personas por medio de su capacidad de persuasión verbal, sin más, son fuente reconocida de acciones perfectamente imputables. Pero si esas mismas personas se sirven además de otros accesos –químicos, por ejemplo, pero no sólo– a los centros orgánicos de nuestra toma de decisiones, contamos ya con un genuino eximente. Lo decisivo para nuestra discusión es que la línea divisoria entre unos casos y otros no viene dada por la aparición o desaparición de factores “naturales”. A nadie parece preocuparle, por poner otro ejemplo, que ciertos procesos químicos, en las papilas gustativas y en las áreas cerebrales que gestionan la información que proviene de ellas, puedan explicar la frecuencia con que pedimos cerveza negra (o de otro tipo) en las situaciones idóneas.

Esto corrobora algo que se dijo antes de pasada contra el Modelo de la Incorporación y en particular contra el supuesto SI. A saber: que la práctica de las imputaciones –sean morales, sean legales– no depende de la verificación, siquiera indirecta, de la incidencia de una causalidad no natural, en forma de actos de “incorporación” de máximas. En la próxima sección quisiera abundar en este punto para hacer más persuasiva mi posición.

¹⁴ Una página en que la afinidad parece crecer es aquella de la *Fundamentación* en que Kant teoriza sobre los deseos de los sinvergüenzas (Kant, 1785, pp. 454 s.).

3. La práctica de la culpabilización

En el juicio de Mersault los primeros en testificar son quienes trataron con él a propósito del fallecimiento de su madre. La estrategia del fiscal es la de revelar a Mersault como un hombre impío, sin sentimientos comunes, que fuma y bebe café y no derrama una lágrima ante el cadáver fresco de quien fue su progenitora. Es precisamente con la declaración del conserje del asilo donde murió su madre con la que Mersault se da por condenado:

Al llegar, el conserje me miró y apartó los ojos. Respondió a las preguntas que se le dirigían. Dijo que yo no había querido ver a mamá, que había fumado, que había dormido y que había tomado café con leche. Sentí entonces que algo indignaba a toda la sala y, por vez primera, comprendí que era culpable (Camus, 1942, p. 96).

El pasaje apunta con exactitud al tipo de pruebas que necesita el jurado para condenar a Mersault. En general trata de establecerse, más allá de la autoría material (que en este caso nunca es negada por la defensa), que Mersault es el tipo de hombre que puede disparar por quintuplicado contra un árabe a la vera de una fuente. Su comportamiento *relativamente* atípico en el funeral por su madre es visto como una confirmación de la naturaleza torcida, criminal, que manifiesta el homicidio (al entrevistarse por primera vez con el abogado de oficio Mersault no aprecia qué tienen que ver sus sentimientos en las exequias de su madre con el asesinato del árabe, y comenta: “[el abogado] me respondió tan sólo que, como era palpable, yo no había tenido nunca relación con la justicia” [p. 72]). La conexión, en realidad, entre lo acontecido en el funeral y el episodio de la playa da sentido a la comparacencia primero, en el juicio, del personal del asilo. En la “naturaleza” verdadera del inculpaado se basará la imputación que desembocará en la pena capital.

También el hilo conductor de la instrucción del caso es el interés del juez por comprender al homicida. Para el juez, de entrada el único punto oscuro del episodio lo constituyen los cuatro disparos añadidos, yaciendo ya en el suelo, inmóvil, el cuerpo de la víctima. Diríase que podía comprender, por lo que sabía del acusado (quizás que carecía de antecedentes y mala fama), que hubiera disparado ante la amenaza del acero que blandía el árabe. Pero, ¿para qué o por qué acribillarlo?

Queda claro que el interés manifiesto en el proceso penal no es el de esclarecer si Mersault pudo hacer otra cosa. Diríase que, *si* acaso, eso se da pronto por supuesto. Las vistas intentan más bien que el suceso sea explicado subjetivamente, a la luz de la idiosincrasia de Mersault. Visto desde fuera, parece que de lo que se trata es de poner en evidencia la baja catadura moral de éste para disfrutar más de la *aplicación* de la condena.

Ésta es, por cierto, la manera nietzscheana de entender el primer porqué de los procedimientos penales en *Zur Genealogie der Moral*. En el segundo tratado de esa

obra, Nietzsche sugiere que el concepto moral capital de culpa (*Schuld*) procede del concepto de tener deudas o deber alguna cosa (*schulden*), y que la noción de que la pena entraña una compensación se ha desarrollado al margen de los presupuestos acerca de la libertad de la voluntad (Nietzsche, 1887, p. 297). La cualificación intencional de las acciones es vista allí como un fruto reciente de la enrevesada historia de la humanización. Sobre el supuesto imprescindible de las alternativas prácticas, por cierto, Nietzsche sentencia:

Ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, “el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo”, es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos; quien la sitúa en los comienzos, yerra toscamente sobre la psicología de la humanidad más antigua (1887, p. 298).

Nietzsche opina que la razón de ser originaria de la pena se halla en el goce que produce hacer sufrir o ver sufrir, que serviría de compensación a las víctimas o acreedores del condenado. La imposición legal de castigos sería un ejercicio de cólera controlado, la misma cólera que se desahoga cuando un padre se vuelve contra su hijo indómito. A su vez, la noción de un sujeto *indiferente*, libre para elegir, sería una invención de la impotencia de los oprimidos, que querrían tomar su debilidad por un mérito, por una manera de ser querida, escogida, por una opción, concretamente, por la renuncia y la continencia. De acuerdo con él, “durante larguísimo tiempo no apareció en la conciencia de las jueces, de los castigadores, nada referente a que aquí se tratase de un culpable” (1887, p. 320). Incluso los condenados se veían a sí mismos como un “fragmento de fatalidad”, a quienes la pena sobrevénía como un acontecimiento natural funesto. Pensarían: “Algo ha salido inesperadamente mal aquí”, y no: “Yo no debería haber hecho esto” (1887, p. 321).

A la *ratio essendi* primigenia de las penas, a su causa genética, se sumaron *más tarde*, y no de una vez, las diversas utilidades a las que sirve. Para Nietzsche igual anula la peligrosidad de una alimaña que restituye una pérdida de la víctima, o aísla el mal ejemplo, o contribuye a grabar algo en la memoria de las partes, o celebra una victoria, o protege al infractor de la venganza, o declara una guerra¹⁵. De esa lista hoy destacaríamos, tal vez, tres funciones más abarcales: primero, que pone a buen recaudo al delincuente, como para que la posibilidad de su reincidencia se anule por un tiempo (la función *preventiva*); segundo, que disuade de antemano a quienes sopesan la comisión de un delito (la función *disuasoria*); y por último, que fomenta teóricamente en el reo el deseo de llevar una vida que la sociedad no reprueba (la función *rehabilitadora*)¹⁶.

¹⁵ La lista no cerrada se halla en las pp. 317 s.

¹⁶ Alguien podría pensar que las “malas compañías” en las instituciones penitenciarias no contribuyen

La tesis general del análisis histórico-cultural nietzscheano del origen de los conceptos morales básicos es que se gestan a propósito de las prácticas penales, que a su vez derivan de las prácticas contractuales comerciales. Los hombres contraen compromisos, que se convierten en deudas, que se convierten en culpas¹⁷. Pero cómo ciertas apreciaciones sobre la intencionalidad del infractor y sobre la diferencia que existe entre el infractor y su infracción derivan finalmente en los conceptos y fenómenos morales típicamente modernos –la mala conciencia, la maldad, el arrepentimiento mismo y otros– es, por supuesto, otra historia, cuyo protagonismo Nietzsche reserva a las muchas especies del resentimiento.

El trance que a nosotros nos interesaría más es, claro, el que lleva a aparecer la conciencia de que el criminal tuvo en su mano zafarse de la fatalidad. Tampoco cabe duda de que al lector contemporáneo le cuesta creer que el kantiano “no podemos actuar sino bajo la idea de la libertad” no es más que un producto reciente de la sofisticación cultural. Al fin y al cabo, nos resulta *inevitable*.

Por lo que a mí respecta, hay que darle la razón en este punto, en una medida relevante, a Kant. Pero, eso sí, separando rigurosamente la presumida facultad de la “incorporación” de esa experiencia de la discrecionalidad. La experiencia del albedrío está ligada, como dije, a la experiencia de la interrupción de la deliberación. Ese aborto de la competición, entreverada de cálculos, entre los deseos más vehementes *es* la experiencia del puro arbitrio. Ahora bien, no hay motivo mayor para declarar el cierre de la deliberación –tal vez en falso– un acto que se sustrae al influjo de la causalidad natural, los resortes sensibles, los anhelos condicionados. Después de todo, la razón habitual para zanjar la deliberación es la conciencia de que, de no hacerlo, se echarían a perder *todas* las posibilidades abiertas.

De las reflexiones nietzscheanas podemos aprender además hasta qué punto la práctica de la pena es independiente de la inspección del albedrío. Y, sobre todo, que nada tiene que ver con el descubrimiento de un arbitrio libre que no viene obligado por la naturaleza. La institución del derecho penal se recomienda, como es obvio, por otras razones, de tipo utilitarista (una prueba de ello es que la magnitud de las penas varía corrientemente en función de circunstancias sociales ajenas muchas veces a las causas penales particulares: basta que un delito se haga muy frecuente para que la pena asociada crezca). Por otro lado, si creyéramos firmemente que el albedrío *no* es en el fondo influido por la presencia vocinglera de sentimientos naturales –miedos, tedios, vergüenzas, bochornos, etcétera– tendríamos una buena e irónica razón, bien mirado, para cuestionar la conveniencia de condenar de forma proporcional y sistemática a quienes infringen la ley.

precisamente a esta última función. Pero es que la eficacia de esas instituciones, también en este tercer sentido, no depende precisamente de la conmovedora “conversión del corazón” (al respecto, cf. Nietzsche, 1887, pp. 318-320). El desarrollo de la instrucción del caso Mersault es, por cierto, una magnífica verificación de ello.

¹⁷ Quizá no sorprenda que Hegel coincida en que la secuencia lógica lleva del contrato a la moralidad pasando por el delito y la pena. Cf. Hegel (1820/21), §§ 72-104.

Existe aún, por lo demás, otra línea de justificación de las prácticas penales, independiente de las utilidades sociales. En realidad, el propio imputado está generalmente interesado en asumir la responsabilidad por lo que ha hecho. De que esté en condiciones de hacerlo, esto es, de que pueda aseverar con convencimiento que podría haber actuado de otra manera, suele depender que, pagada una multa o cumplida una estancia en una institución penitenciaria, el infractor pueda volver a disfrutar de las libertades civiles en que ciframos las condiciones de posibilidad del bienestar. Si el imputado fuera declarado incapaz de obrar de otra manera, se vería envuelto en un proceso de resocialización o reestructuración psíquica aún más penoso y durante un plazo aún más incierto¹⁸. Pero, insisto, la disposición a admitir que uno podría haber hecho otra cosa no depende obviamente en ningún sentido de la capacidad efectiva para actuar en cada caso, o al menos en un caso dado, de un modo determinado *o*, alternativamente, de otro u otros.

Nótese ahora que lo que puede decirse sobre la práctica *penal* de la culpabilización puede extrapolarse a la práctica *moral o social* de la culpabilización. Al igual que en el primer caso, podemos imaginar circunstancias eximentes para disculpar, por ejemplo, que un amigo falte a su palabra. Quizás una operación quirúrgica a la que se sometió lo hizo entrar en coma y por ello no acudió a una cita. Siendo eso cierto, *decimos* que no pudo hacer otra cosa que faltar a su palabra y, por ello, no le reprochamos haberlo hecho (aunque en efecto no cumplió su promesa). Cuando no concurren esas circunstancias, sin embargo, actuamos en verdad *como si* hubiera estado en su mano hacer cosas diversas a las que de hecho hizo.

Y, con todo, los reproches, las reprimendas y las reprobaciones no parecen basados en la teórica *indiferencia* de quien es objeto de esas críticas con respecto a las cosas que hizo. Es corriente, por ejemplo, que quien una y otra vez defrauda a alguien de la misma manera —revelando, por ejemplo, secretos a terceros— padezca en cada ocasión vituperios mayores. Si cada vez se hubiera enfrentado a la *mera posibilidad* de revelar sin consentimiento una confidencia y lo hubiera hecho, como parece suponer el Modelo de la Incorporación, ¿por qué no dirigir contra él justamente la misma reprimenda cada vez? Podríamos pensar, es cierto, que al reincidir no sólo se traiciona la confianza depositada originalmente al comunicar el secreto, sino también la confianza depositada al hacer los primeros reproches. Pero es más plausible que la intensidad creciente de esas protestas tenga más bien que ver con la necesidad de la víctima de *hacer valer* en el futuro en la persona que defrauda la fidelidad que se le demanda. Es obvio que si un amigo nos echa en cara un acto, el afecto que sentimos por él y el embarazo que producen esos reproches contribuyen a que en una nueva ocasión se haga más improbable que nos comportemos de esa manera. Si aun así reincidimos y, no obstante, el amigo quiere darnos una ulterior

¹⁸ Esta línea de justificación, a propósito del retribucionismo hegeliano, se explora en Maraguat (2006).

oportunidad, hará bien en redoblar las reconvenciones si quiere que no vuelva a repetirse el episodio. También es obvio que los reproches constituyen por de pronto un desahogo. Y no es en absoluto descabellado pensar, como hizo Nietzsche, que en el vituperio la víctima halla generalmente la compensación de *ver* ahora *sufrir* a quien faltó a la palabra dada e hizo, con ello, sufrir primero.

4. El punto de vista de la libertad

Recapitulo. En la primera sección se ha expuesto un modelo de acción racional –que puede considerarse kantiano– que pretende justificar la creencia en que en cada momento consciente un agente de esas características –racional– puede actuar de varias maneras. Las otras dos secciones las he dedicado a desprestigiar ese modelo a base de cuestionar esa su suposición básica. En primer lugar he expuesto la Aporía de la Atribución de los Actos: parece que, tanto si actuamos discrecionalmente como si no lo hacemos, nunca es legítima, estrictamente hablando, una imputación. Esa aporía conduce a que nos replanteemos bajo qué condiciones podemos atribuir responsabilidades. En segundo lugar, he querido mostrar que la práctica real de las imputaciones, tanto en contextos judiciales como en contextos extrajudiciales, no depende verdaderamente de la verificación de la discrecionalidad que da por sentada el modelo kantiano. Esto sugiere que esas prácticas continuarían existiendo de la forma en que lo hacen, *grosso modo*, aun cuando adquiriésemos la certeza de que el supuesto kantiano es de hecho falso (aunque desarrolláramos, por ejemplo, una teoría general neurológica del comportamiento humano).

Ahora bien, ¿qué queda de la teoría kantiana de la decisión, de la teoría de la acción basada en ella y de la teoría moral sostenida sobre ésta una vez hemos liquidado la suposición de que disfrutamos de una libertad práctica incompatibilista? Una respuesta concisa, pero verosímil, sería la de que no queda nada. Si estamos obligados naturalmente a decidir, no ejercemos una incorporación absolutamente espontánea de las máximas de conducta. Y si no la ejercemos, nuestra acción racional no puede calificarse de libre en un sentido trascendental. Y si no es libre de ese modo, no es cierto que la mera representación de una ley que impera de modo categórico pueda movernos a actuar moralmente, de forma autónoma. Y si la ley moral no tiene ese poder sobre nosotros, en realidad no podemos llegar a ser dignos de ser felices.

Pero dicho esto, llega la hora de la reconciliación. Pues, con independencia de la persuasión que pueda ejercer el relato nietzscheano, sigue siendo verdad, como destacó Kant, que *nosotros* actuamos *bajo la idea de la libertad* (trascendental) y juzgamos a los demás de acuerdo con ella. Esto significa que nuestros compromisos naturalistas no pueden librarnos del prejuicio de que, en cada caso de acción no

refleja, *nosotros* tenemos algo que decir sobre el futuro en que nos veremos involucrados, y no podemos contemplarlo como el efecto mecánico de la vigencia de las leyes de la dinámica y la afinidad química en nuestro cuerpo. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* esto significa que no podemos evitar considerarnos seres que pertenecen a un mundo inteligible. Y, sin embargo, *no* significa que podamos afirmar que el primer paso de la acción racional es una incorporación espontánea, ajena a la causalidad natural, de una regla de actuación. Incluso Allison, con su ímpetu incompatibilista, y a pesar de que él trata esa doctrina de 1785 –a mi juicio *erróneamente*– como si fuera otra formulación precoz de la Tesis de la Incorporación (que no podemos actuar si no es bajo esa idea significaría, piensa él, que no podemos actuar si no aceptamos previa y espontáneamente el valor subjetivo de un resorte), aclara que: “lo que se niega es, meramente, la posibilidad de considerarlo [...] ilusorio desde un punto de vista práctico, esto es, desde el punto de vista desde el cual nos consideramos a nosotros mismos agentes racionales” (Allison, 1990, p. 247). Se trata, pues, de reconocer un compromiso él mismo práctico con un punto de vista –el punto de vista de la libertad– relativo a nuestras acciones. Pero sin pretender que de ese compromiso práctico derive lógicamente un compromiso teórico sobre el carácter natural o no de los procesos motivacionales. Leído así, armoniza de forma fácil con el remate de la conocida reseña sobre la *Sittenlehre* de Johann Schulz, donde Kant escribe:

... [el autor] tiene que presuponer también la libertad de la voluntad en la acción, sin la cual no hay moral alguna, si es que pretende –cosa que yo no pongo en duda– proceder de acuerdo con las leyes eternas del deber en el curso de su vida honrada y no ser el [mero] juego de sus instintos e inclinaciones, *aunque se niegue a la vez a sí mismo esta libertad*, ya que no puede, por lo demás, hacer armonizar sus principios prácticos con los especulativos, cosa con la cual, aunque nadie lo lograra, no se perdería, de hecho, mucho (Kant, 1923, p. 14; mi énfasis).

La doctrina kantiana de los dos mundos, uno empírico, que juzgamos de acuerdo con la ley de la causalidad eficiente, y uno inteligible, donde esa ley carece de vigor, debería ser interpretada, a mi juicio, como una doctrina sobre la existencia para nosotros de dos puntos de vista fundamentales sobre los cambios experimentales que tienen que ver con nosotros. Tomada de ese modo resulta ser una doctrina que no ha perdido predicamento, como ahora mostraré. En algunos filósofos contemporáneos ha llevado, bien a cierta filosofía de la perplejidad, bien a la defensa de cierto perspectivismo, bien a un naturalismo no eliminacionista. Consideremos brevemente estas herencias.

Un caso de lo primero lo representa Thomas Nagel. Aunque hace una condena sumaria de la doctrina kantiana sobre el “yo numénico” fuera del tiempo y el espacio, no se halla muy lejos de Kant cuando destaca el problema *moderno* de hacer

comprensible qué lugar puede ocupar el punto de vista del sujeto —el sujeto agente— en un mundo que exploramos, explicamos y predecimos desde un punto de vista “objetivo” y mecanicista. En el ámbito concreto de la discusión sobre la libertad de la voluntad, Nagel sostiene que la idea misma que tenemos de la libertad, esto es, la concepción ordinaria de la autonomía, es una idea *incoherente*. Por un lado es la idea de una explicación, la explicación intencional y no causal, que *no* es explicación de lo que pretende, pues razona un curso de acción sin poder razonar la elección entre cursos posibles (Nagel, 1986, p. 116). Por otro aprecia —en términos propios— la Aporía de la Atribución (discutida arriba) como una objeción insalvable contra nuestro concepto de responsabilidad: la ambición de adquirir un control creciente sobre lo que influye en nuestras acciones nos conduce a considerar verdaderamente libre a quien carece ya de un punto de vista subjetivo (pues pretende escoger o haber escogido todo lo que hay en sí mismo), de modo que salvar ese punto de vista termina por exigir que lo sacrifiquemos¹⁹.

Lo idiosincrásico de Nagel es que él cree además que no podemos, ni podremos, eludir esa aporía, o sea, que rechaza las soluciones compatibilistas a la vez que las libertarias: “nada que se acerque a la verdad se ha dicho todavía sobre esta materia”. Su modo de enfocar la inevitabilidad del punto de vista subjetivo —el de la libertad— es, por cierto, el kantiano: serían las condenas morales, a las que no podemos resistirnos cuando escuchamos el relato, por ejemplo, de la matanza de My Lai durante la Guerra de Vietnam, las que nos llevan a comprometernos, según Nagel, con la creencia en que los soldados americanos que entraron en la pacífica aldea de campesinos desayunando podían haber dejado vivir a sus habitantes. Pero el punto de vista objetivador lo considera también el nuestro e inevitable. Si llamo, en fin, a la posición de Nagel “filosofía de la perplejidad”, es porque la coexistencia antagónica de los dos puntos de vista se declara *incomprensible* con el utillaje conceptual contemporáneo; la incoherencia en nuestra idea de la libertad induce a la esperanza de que será superada. Nagel encarga al futuro la tarea de recrear ese aparato para poder llegar a entender cómo los dos puntos de vista existen en el mismo mundo²⁰.

Un caso de perspectivismo lo representa, por su parte, Peter F. Strawson. Para él estos dos puntos de vista son perspectivas perfectamente legítimas en contextos discursivos diversos. Él apela a una comparación —sin paralelismo punto por punto— con distintas perspectivas objetivas, como son la que ofrecen nuestros sentidos sobre objetos macroscópicos y la que ofrecen nuestros aparatos sobre las estructuras microscópicas de esos objetos. Es cierto que el agua del mar es salada, pero tam-

¹⁹ Cf. Nagel (1986), p. 118. En la página siguiente, por cierto, en el mismo párrafo en que se desdeña el yo numérico, Nagel expone la ambición que *expresa* Kant en los términos de la Tesis de la Incorporación: “Desearía ser capaz de sujetar mis motivos, principios y hábitos a un examen crítico, de modo que nada me moviera a la acción sin que yo lo aceptara”. Nagel considera que es una ambición, en última instancia, *ininteligible*.

²⁰ Hay algunas valiosas indicaciones sobre el kantismo de Nagel en Rodríguez (2005).

bién es cierto que los átomos que la componen no son salados, ni refrescantes, ni azules. El agua es salada desde la perspectiva de la interacción gustativa, pero no lo es desde la perspectiva de la física de las partículas que la constituyen. Análogamente, lo que desde una perspectiva “participativa” o “implicada” son ejemplos de bajeza o nobleza y objetos legítimos de indignación o admiración, desde una perspectiva “objetiva” o “distante” son productos naturales de una disposición típica y compleja de factores, objetos propios del análisis y estudio psicológico y sociológico (cf. Strawson, 1985, pp. 92 s.). Según Strawson, ninguna de esas perspectivas pretende o puede desbancar a las restantes; incluso puede decirse que, por ejemplo, el compromiso natural con la realidad de las cualidades fenoménicas es una precondition necesaria para contemplar siquiera el punto de vista del realismo científico. En su ámbito, insisto, los diversos realismos son, para Strawson, perspectivas legítimas.

¿Cuán cerca se halla en este punto de Kant? Bien mirado, mucho. Si interpretamos la doctrina de Kant como una doctrina sobre la pluralidad de los aspectos, y no en la estela del dualismo cartesiano (y la pluralidad de las sustancias), ambos están reivindicando la coexistencia de dos –para Strawson en principio más de dos, pero quizá fundamentalmente dos (o dos géneros de)– puntos de vista autónomos. Ambos están reivindicando que las dos tesis de la Tercera Antinomia, que hay causas incausadas y que no hay causas incausadas, pueden ser verdaderas. Strawson, además, parece también kantiano insistiendo en que el verdadero error filosófico estriba en querer establecer una jerarquía reduccionista entre los puntos de vista o, dicho de otro modo, en querer forzar una elección entre ellos (Strawson, 1985, p. 87). Tampoco Kant piensa que los principios del entendimiento, como la Segunda Analogía (el principio según el cual todo acontecimiento tiene una causa antecedente), a pesar de su papel constitutivo en los juicios determinantes, disfruten de un privilegio *ontológico* sobre las ideas de la razón.

Por último, me gustaría someter a la consideración del lector otra posición, una tercera, que también parece haber aprendido algo de Kant. Se trata de una vía más allá de la perplejidad y el perspectivismo: una visión naturalista que toma los fenómenos de la inteligencia y de la moralidad –lo que podríamos denominar los fenómenos de la teleología– por “superveniencias” de los fenómenos que llamamos naturales. Daniel C. Dennett, que aboga por esa filosofía, considera que las atribuciones de intencionalidad forman parte, simplemente, de una estrategia predictiva. Él hace de los términos psíquicos una interpretación instrumentalista, que a propósito evita el compromiso con lo que Searle ha llamado una “ontología de la subjetividad”. A diferencia de Strawson, Nagel y Kant, Dennett sí apuesta por una organización jerárquica de las perspectivas (las perspectivas para él son tres, y no dos; distingue entre el punto de vista físico, el punto de vista del diseño o la funcionalidad y el punto de vista de la intencionalidad; y a esos puntos de vista los denomina

“posturas” [*stances*]²¹). Pero no considera que una particular descripción física de los eventos pueda ser consagrada como definitiva o insuperable, pues tiene una idea de la verdad que podemos llamar pragmatista, y tampoco ofrece una versión de tipo reduccionista de la organización jerárquica de las descripciones diversas, que invitara a liquidar las descripciones menos elementales. Es más, considera una pérdida de conocimiento que alguien no sea sensible a los patrones relevantes de las perspectivas más elevadas, puesto que aprecia que las ventajas en la lucha por la supervivencia del género *homo* dependen del acceso epistémico a esos patrones. Por todo ello se presenta como un resuelto antieliminacionista (cf. Dennett, 1991). Y eso no es todo: en un gesto definitivamente kantiano (y strawsoniano y nageliano), insiste en que la “postura intencional” es *inevitable* con respecto a nosotros mismos y nuestros congéneres. Lo cual no significa que piense que es imposible un abandono parcial o temporal de esa postura, pero sí que no puede excluirse su mantenimiento, en una medida cierta, entre quienes comparten empresas de conocimiento mientras pretenden aprender unos de otros²².

La argumentación que ofrece Allison contra un aprovechamiento naturalista-compatibilista de la filosofía kantiana en línea con la tercera posición evocada (del que también cabe buscar representantes), se reduce en buena medida a la insistencia en la Tesis kantiana de la Incorporación y a la afirmación dogmática –no examinada minuciosamente y de antemano– de la discrecionalidad como condición de la imputación.

Si mi argumentación precedente es persuasiva, debe concluirse que la afirmación del supuesto SI no sobrevive a su examen. Y entonces queda arrumbado uno de los obstáculos tradicionales camino de posiciones compatibilistas.

La otra resistencia de Allison, la que expresa la Tesis kantiana de la Incorporación, hay que *matizarla* –aunque sólo matizarla– por la insistencia masiva de Kant en que la realidad de la libertad queda garantizada desde el punto de vista práctico, ¡y sólo desde él! O sea, que a la hora de la acción es un supuesto inevitable, porque la acción es acción en la medida en que nos disponemos a jugar un papel determinante en la suerte de los eventos. Es el propio Allison, recuerdo, quien hace hincapié en que lo que Kant niega es, *meramente*, la posibilidad de actuar bajo la idea de que la libertad es una ilusión. O, dicho de otra manera, una manera que casi convierte la afirmación en una tautología: que no podemos considerarnos agentes racionales *in actu* y a la vez dar por ilusoria nuestra espontaneidad.

²¹ Esto no impide que ocasionalmente se sume a la tradición y, desde otro punto de vista, contemple *dos* perspectivas, que denomina, usando los términos de Sellars, la perspectiva de la “imagen manifiesta” y la de la “imagen científica” (cf. Dennett, 1984, pp. 101-130).

²² Cf. Dennett (1987), p. 28. Qué separa a Dennett de Strawson, si es que algo los separa, merece una discusión aparte.

Referencias bibliográficas

- ALLISON, H. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AMERIKS, K. (2000), *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- CAMUS, A. (1942), *El extranjero*, trad. de J. A. Valente, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- DENNETT, D. (1984), *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- DENNETT, D. (1987), *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- DENNETT, D. (1991), "Real Patterns", *The Journal of Philosophy*, LXXX/1, pp. 27-51.
- FRANKFURT, H. (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, LXVIII/1, pp. 5-20.
- HEGEL, G. W. F. (1820/21), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1995.
- KANT, I. (1781/87), *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de J. Timmermann, Hamburgo, Felix Meiner, 1998 (cito según la paginación original de las dos primeras ediciones).
- KANT, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. IV, 1911.
- KANT, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. V, 1908.
- KANT, I. (1923), *Abhandlungen nach 1781*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. VIII.
- KANT, I. (1928), *Reflexionen aus dem Nachlaß: Metaphysik*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. XVI.
- KANT, I. (1968), *Vorlesungen über Metaphysik*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. XXVIII.
- MARAGUAT, E. (2006), "El castigo es un derecho del transgresor. Dennett se cruza con Hegel", *Actes del XVIè Congrès de la Societat de Filosofia del País Valencià*, Valencia, pp. 281-292.
- NAGEL, Th. (1986), *The View from Nowhere*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- NIETZSCHE, F. (1887), *Zur Genealogie der Moral*, en G. Colli y M. Montinari (eds.), *Kritische Studienausgabe*, 5, pp. 245-412.
- PIPPIN, R. (1991), "Idealism and Agency in Kant and Hegel", *The Journal of Philosophy*, LXXXVIII/10, pp. 532-541.
- RODRÍGUEZ, M. (2005), "El interés de la teoría kantiana de la mente para la ciencia cognitiva: una contribución introductoria", en M. Rodríguez (ed.), *La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofía de la psicología*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 23-46.
- STRAWSON, P. F. (1985), *Naturalismo y escepticismo: algunas variedades*, trad. de S. Badiola, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003.